تقييـــم إسلامية المعرفة الفلسفية

د. عبد اللطيف عبادة

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية - جامعة قسنطينة - الجزائر

تقييم إسلامية المعرفة الفلسفية في العصور السابقة ، واستخلاص ما يمكن أن نفيد منه في العصر الحاضر

مقدمة :

قد يتبادر إلى أذهان البعض أن الحركة السلفية بمفهومها الواسع غريبة عن الفلسفة والفكر الفلسفي . وهذا خطأ لعمرى فادح . لأن الحركة السلفية منذ عهد الغزالى إلى يومنا هذا لم تثر إلا ضد الفكر الفلسفى الدخيل على الأمة المستورد من الفلسفة الشركية اليونانية . ولذلك ميز الأستاذ على سامى النشار - الوفى لمنهج أستاذه مصطفى عبد الرازق - بين الفلسفة الإسلامية التى تأثرت باليونان والفلسفة المسلمة التى تقدم للإشكالات المطروحة عليها حلولاً مبتكرة مستوحاة من تراثنا العربى الإسلامى[1] .

إن الفكر الفلسفى لا يعادى الفلسفة على الإطلاق بل يعادى الفلسفات الشركية والمادية والوثنية والارتيابية والتى تتنافى أصولها مع الأصول الإسلامية .

إن أعتى أعداء الفلسفة اليونانية ألا وهو ابن تيمية يقول فى منهاج السنة النبوية : « وأما نفى الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا يمكن إذ ليس للفلاسفة مذهب ينصرونه ولا قول يتفقون عليه ... ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بنى آدم من الحسيات المشاهدة والعقليات التى لا ينازع فيها أحد . وجميع ما يوجد فى كلام هؤلاء وغيرهم من العقليات الصحيحة ليس فيه ما يدل على خلاف ما أخبرت به الرسل »[2] .

وبما أن الإسلام دين لا يخشى العقل لأنه « أداة الإنسان إلى المعرفة - جسداً وشعوراً وعقلاً ، وإلى معرفة الكون الذى يعيش فيه ، وإلى المعارف الدينية والخلقية التى لا غناء عنها من أجل بلوغ سعادة الدارين » . فإنه يدين بشدة « كل عمل من شأنه إضعافه أو تضليله كشرب الخمر والكذب والزور والافتراء والتعمية »[3] .

ولهذا يذهب ابن تيمية إلى الجزم :

١ - بأن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط ... وليس ما يخالف النصوص الصحيحة الصريحة سوى شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

٢ - إن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمجارات العقول فلا يخبرون بما يعْلَم العقل انتفاءه بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته(٤) .

وقد سبقه أبو حامد الغزالى إلى تحديد موقف أصيل من الفلسفة بما أرساه من قواعد المنهج فى المنقذ والميزان والتهافت .

١ - إنه لم يكفر على الإطلاق إلا الدهريين والطبيعيين .

٢ - أما الإلهيون من الإغريق فاكتفى بتكفيرهم فى ثلاث مسائل وبدعهم فى ١٧ مسألة أخرى ولم ينكر عليهم بقية آرائهم التى تأثروا فيها بالديانات السماوية وبكتب الصوفية .

٣ - ويقف عند آرائهم الأصيلة التى لا تناقض أصلاً من أصول الدين فيرى أنها إذا كانت معقولة فى ذاتها مؤيدة بالبرهان لم يجز هجرها وتركها . بل العاقل فى رأيه يعرف الحق ثم ينظر فى نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان صاحبه مبطلاً أو محقاً . وكل ما لا يصطدم مع أصل من أصول الدين وتقوم عليه البراهين القطعية لا يجوز المراء فيه بدعوى أنه مخالف للدين . وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن ما قد ثبت بالبراهين العقلية على خلاف الشرع ، فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك . أما ما يصطدم مع أصل من أصول الدين فقد أثبت الغزالى بأن آراء الفلاسفة فيها متهافتة ولم تأت ببراهين قطعية لا سبيل إلى دحضها ولذلك قام بتفنيدها . إنهم لم يتمكنوا من الوفاء بالبرهان على ما شرطوه فى المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم فى الإلهيات .

٤ - وكما أنه يعتبر جانياً على الدين جناية عظيمة من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار العلوم اليقينية المعتمدة على البرهان والحجة وليس فى الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى أو الإثبات ، ولا فى هذه العلوم تعرض للعلوم الدينية . فإنه يعتبر من يحسن اعتقاده بالفلاسفة وذلك لكثرة إعجابه بدقائق العلوم الرياضية ومن ظهور براهينها ولظنه بأن جميع

علومهم فى الوضوح وفى وثاقة البرهان كهذه العلوم ، وأن الدين لو كان حقاً ما خفى عليهم ، يعتبره ملحداً بالتقليد وأسيراً لهواه وشهوته الباطلة ومدفوعاً بحب التكايس . ولذلك يحسن الظن بهم فى العلوم كلها ولا يقع منه موقع القبول قول الغزالى : « إن كلام الأوائل فى الرياضيات برهانى وفى الإلهيات تخمينى ، لا يعرفه إلا من جربه وخاض فيه » .

٥ – إن العلم اليقينى هو الذى تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ويستعصى إظهار بطلانه حتى على من يستطيع القيام بخوارق العادات .

٦ – النتائج اليقينية التى تُستَنتج من مقدمات يقينية لا يمكن أن يخالفها نقل صحيح ولا نبوة صادقة .

٧ – التقليد ممقوت حتى وإن كان تقليداً لفلاسفة كبار كأرسطو وأفلاطون والمقلد يعرف الحق بالرجال ولا يعرف الرجال بالحق وهو غاية الضلال (٥) .

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة الإسلامية الأصيلة لم ترفض الفلسفة بصفتها بحثاً عن الحقيقة وحباً للحكمة إذ « الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها » بل ترفض الفلسفة المادية الإلحادية والوثنية والشركية التى تناقض أصول الدين الإسلامى اعتماداً على حجج واهية وعلى التخمين والظن . ولذلك نستطيع أن نتكلم دون تناقض فى القول عن فلسفة الغزالى وفلسفة ابن تيمية وفلسفة ابن العربى وفلسفة ابن خلدون وفلسفة ابن حزم . لأن هؤلاء جميعاً عندما انتقدوا الفكر الفلسفى الدخيل قدموا له بديلاً مستنبطاً من مصادر الإسلام ومن تراثنا الأصيل .

وإذا صح لسبينوزا وليبنستر ولغيرهما من الفلاسفة والمحدثين والمعاصرين أن ينتصروا لهذا الدين أو ذاك فلماذا يحظر ذلك على غيرهم من المسلمين ؟

لقد وقفت الحركة السلفية منذ ابن تيمية ضد الفلسفة والمنطق اليونانيين الدخيلين . وبين ابن تيمية أن الصواب من العلوم النظرية منفعته فى الدنيا كالحساب والرياضيات . وأما العلم الإلهى : « فليس عندهم ما تحصل به النجاة والسعادة بل وغالب ما عندهم منه ليس بمتيقن معلوم ... وإنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق ، فليس معهم فيها إلا الظن « وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » (٦) .

وقد رفض ابن تيمية المنطق فقال : « وأما هو فى نفسه (أى المنطق) فبعضه حق وبعضه باطل ، والحق الذى فيه كثير منه وأكثره لا يحتاج إليه ، والقدر الذى يحتاج إليه منه فأكثر الفطر السليمة تستقل به ، والبليد لا ينتفع به ، والذكى لا يحتاج إليه ، ومضرته على من لم يكن خبيراً بعلوم الأنبياء أكثر من نفعه ، فإن فيه من القواعد السلبية الفاسدة ما راجت على كثير من الفضلاء ، وكانت سبب نفاقهم وفساد علومهم »(٧) .

وبقدر ما كانت معارضة ابن تيمية للمنطق والفلسفة عنيفة قوية بقدر ما كانت معارضته للعلوم السياسية والأخلاقية والطبيعية والرياضية والحسابية خفيفة وقد سبق لنا أن تكلمنا عن الحساب والرياضيات ونفس الشئ يمكن أن يقال عن الطبيعيات ، أما عن الأخلاق والسياسة فيذهب ابن تيمية إلى أنه يوجد فيها من « منفعة صلاح الدنيا وعمارتها ما هو داخل فى ضمن ما جاءت به الرسل فيها أيضاً من قول الحق وأتباعه(٨) .

والواقع أن الحركة السلفية مدينة فى موقفها من علوم الأوائل لحجة الإسلام الغزالى الذى كان أول من نقد الفلسفة نقداً علمياً وجذرياً وبين موقف الإسلام منها فكفر الفلاسفة فى أمور وبدعهم فى أمور . وأما العلوم النظرية والعملية الأخرى ففيها ما يؤخذ ويترك بحسب موافقتها أو مخالفتها للشرع يبقى المنطق فهوفى نظر أبى حامد أداة . والأداة التى يسير بها الحق لا يمكن أن نقول عنها إنها محرمة أو غير محرمة لأن الأداة فى حد ذاتها لا تنطبق عليها الأحكام الخمسة بقدر ما تنطبق على استعمالها .

ولكن الغزالى كما يقول أحد الباحثين : « نقد الفلاسفة فى الإلهيات وفى بعض جوانب الطبيعيات ، وذكر أن الطبيعيات يشوب الحق فيها الباطل ولم ينقد الفلاسفة فى منهجهم وهو المنطق نقداً واضحاً »(٩) . بل ساهم بعد ابن حزم فى إدخاله إلى المناهج الإسلامية ولم ينقد الفلاسفة فى الرياضيات لأنها لا تخالف العقل ولا الدين فى نظره(١٠) .

وخلف الغزالى وراءه مدرسة أصيلة تخالف اليونان فى علومهم ومن أشهر أقطابها ابن العربى والفخر الرازى وابن الخطيب وابن تيمية وابن خلدون .

أما الفخر الرازى فقد سار على نهج الغزالى حيث بين « أن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية ، وإن كان منافياً لبعض أدلتها »(١١) . وابن العربى أيضاً مر على المنطق مرور الكرام وسلك فى ذلك مسلك أستاذه الغزالى . أما ابن خلدون فقد امتاز على ابن العربى بأنه نقد

المنطق : أى منهج الفلاسفة[١٢] ويخلص بنا ابن خلدون إلى النتيجة التالية فيما يتعلق بدراسة الفلسفة ومناهجها يقدمها فى شكل نصيحة : « فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها »[١٣].

وليس من شك كما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين بأن « ابن تيمية قد استفاد من منهج الغزالى ومن منهج تلميذه أبى بكر بن العربى فى نقد الفلاسفة ، لأنه اطلع على كتب الغزالى. إلا أنه يمتاز عنهما بنقده للمنطق اليونانى ، الذى أخذ به الغزالى وأدخله فى العلوم الإسلامية ، بعد ابن حزم »[١٤].

ويعيب ابن تيمية على الغزالى تشبثه بالمنطق الصورى فيقول : « فأما أبو حامد فقد وضع مقدمة منطقية فى أول (المستصفى) » وزعم أن من لم يحط به علماً فلا ثقة له بشىء من علومه . وصنف فى ذلك « محك النظر » و « معيار العلم » ودوماً اشتدت به ثقته ، وأعجب من ذلك أنه وضع كتاباً سماه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى أنه تعليم الأنبياء ، وإنما تعلمه من ابن سينا ، وهو تعلمه من كتب أرسطو »[١٥].

ولقد كان لهذه الحركة السلفية آثارها فى الفكر الغربى فى العصور الوسطى والحديثة الذى استفاد من نقدها للفلسفة والمنطق . ونذكر على سبيل المثال روجربيكون و وليام الأوكامى و دنز سكوت و ديكارت و فرنسيس بيكن و ديفد هيوم و جون ستورت مل وغيرهم .

و لم يقف الفكر الفلسفى موقف المعارضة من الفلسفة اليونانية وحدها ، بل عارض أيضاً المذاهب الكلامية . أما الغزالى فكان ينظر إلى علم الكلام على أن فيه منفعة وفيه مضرة « فهو باعتبار منفعته فى وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته فى وقت إضراره ومحله حرام »[١٦]. وقد يظن البعض أن فائدته كشف الحقائق فيخبرهم : « أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود »[١٧]. والفائدة الوحيدة المرجوة منه هى حراسة عقيدة العلوم[١٨].

أما ابن خلدون فيرى أن علم الكلام غير ضرورى فى لعهده على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية دائماً احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا . وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارىء عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته .. ولكن فائدته فى آحاد الناس وطلبه العلم فائدة معتبرة إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها »[١٩].

ورفض ابن تيمية علم الكلام والتأويل الكلامى للقرآن : فالتأويل عند المتكلمين بعامة بمقتضى اتخاذ العقل أصلاً فى التفسير مقدماً على الشرع . فإذا ظهر تعارض بينهما فينبغى تأويل النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل ولكن السلف على العكس - كما يذكر شيخ الإسلام - احتكموا إلى الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية مكتفين بها فطوعوا المفاهيم العقلية لها[٢٠].

١ - المصادر الأساسية للفلسفة الإسلامية :

إن الباحث الذى يدرس القرآن الكريم ويقوم بعملية تكشيف مستقصية يتبين له أن القرآن يحتوى على أصول فلسفة إلهية وطبيعية واجتماعية وسياسية لم تسبر إلى الآن أغوارها بالرغم من المحاولات الجادة التى قام بها بعض علماء الكلام والفلاسفة المسلمين . ومن هذه الأصول قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين** ﴾ ومنها أيضاً قوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا**﴾. ومن الأصول كذلك : ﴿**سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد**﴾ . ويشير الباحثون فى الفلسفة الإسلامية القديمة إلى ثلاث حقائق هامة :

١ - إن القرآن العظيم لم يدرس حتى اليوم من الناحية الفلسفية دراسة كافية أو بعبارة أخرى إن المفكرين المسلمين من متكلمين وفلاسفة لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة[٢١]. ولذلك فالقرآن الكريم بحاجة إلى معالجة ميتافيزيقية أكثر عمقاً من النظرات العجلى التى قدمها لنا الفلاسفة الإسلاميون حول بعض آياته والتى لم تبلغ منه بعد إلا قشرته الخارجية[٢٢].

(٢) إن الفلاسفة الإسلاميين وعلماء الكلام لم يهتدوا بهدى الأصول الإسلامية ولم يبذلوا قصارى جهودهم لتعميقها . ولو فعلوا ذلك لكان لدينا اليوم فلسفة إسلامية أصيلة تغاير تلك الفلسفة الإسلامية التى وصلتنا عبر التاريخ . إذ لا يقبل من الفلسفة الإسلامية الجديرة بهذا الاسم أن تظل ضائعة وسط التيارات الفلسفية اليونانية والغنوصية التى اقتبست عنها أصولها . بل كان يجدر بها أن تخط وسط ذلك خطا

واضحاً تتميز به الفلسفة الإسلامية فى جميع المشكلات التى أثيرت من حولها يكون لبه قرآنياً ويستفيد من التراث البشرى الذى لا يتعارض مع هذا اللب[٢٣]. ولذلك يقول الدكتور محمد يوسف موسى : إن الفلاسفة الإسلاميين « لم يستوحوا القرآن فى تكوين مذاهبهم وبنائها ، وإن كانوا حاولوا أحياناً أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه »[٢٤].

أجل ليس القرآن كتاباً فى الفلسفة أو الميتافيزيقا ولكنه كما يقرر ذلك الدكتور محمد يوسف موسى بطبيعته وأسلوبه ، وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة ، يدعو للتفلسف ويشتمل على أصول الفلسفة الإلهية والطبيعة والإنسانية والاجتماعية[٢٥].

٣) إنه قد ظهرت إلى الوجود شخصيات فكرية لامعة انتقدت التيارات الفكرية الدخيلة وبينت تهافتها وحاولت أن تبنى على أنقاضها فلسفة إسلامية أصيلة . وذلك ما حاول أن يبينه كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور على سامى النشار والدكتور مصطفى حلمى فى دراسته القيمة المتعلقة بقواعد المنهج السلفى[٢٦].

ومما يشجع على استقلال المسلم فى المجال الفلسفى :

ـــ دعوة القرآن إلى استعمال الحجة والبرهان اقتداء بطريقته فى الاستدلال وبطريقة الأنبياء (ص) .

ـــ دعوته إلى الجدال بالتى هى أحسن وتحريمه للجدال بالباطل والمراء ودحض الحق .

ـــ دعوته إلى الاجتهاد والاعتبار والاستبصار ورفضه للجمود والتقليد .

ـــ دعوته إلى الملاحظة والتفكر وقياس الغائب على المشاهد . ولذلك فإن القرآن فى سبيل تقريره ما أراد من عقائد يقدم أدلة عليها مختلفة فى أنواعها وطرقها . ولم يتحلف عن سلوك طريق البرهان كما يزعم بعض الإسلاميين بل طالب فضلاً عن ذلك خصوم الحق بأن يقدموا البراهين على مزاعمهم إن كانوا صادقين . والقرآن لوضوح عقائده واعتمادها على البحث لا يخشى العقل بل يحث على استعماله وينهى عن تعطيله .

ـــ وسلك القرآن طريق الجدال بالتى هى أحسن . فلقد جادل المشركين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والدهرية وغيرهم ودعا إلى استعمال الموازين العقلية التى سماها بالقسطاس المستقيم .

٢ - مظاهر الفلسفة الإسلامية :

وقد بهر بأدلته وحججه المسلمين الأوائل فآمنوا به وأحجموا عن التفلسف وانشغلوا بنشر

العقيدة . إلا أن احتكاك متأخريهم بالأمم والملل الأخرى جعلهم يدافعون عن العقيدة الإسلامية ضد بدع المبتدعة فنشأ علم الكلام ، ويترجمون كتب الفلاسفة اليونان ويشرحون مؤلفاتهم ويعلقون عليها ويوفقون بينها وبين الشريعة أو ينتقدونها فيما يناقض أصول دينهم من عقائد باطلة . وهكذا نشأت الفلسفة الإسلامية المتأثرة باليونان ونشأت الفلسفة المسلمة المعارضة لها .

وبعد أن اتضح للمسلمين أن الماورائيات لا تدرك بالعقل وحده راحوا يبحثون عن طرق أخرى للوصول إلى الحقيقة وإلى السعادة فى الآخرة فنشأ التصوف وعلم المكاشفة .

وفى المجال المنهجى تبين للمسلمين أن المنطق الأرسطى مرتبط بميتافيزيقا شركية وثنية . فعمل بعضهم على تجريده – بصفته أداة – من أباطيلها بل راح يبحث عن أصوله فى القرآن الكريم وفى طريقة استدلال الأنبياء التى تزن المعارف بالقسطاس المستقيم ليظهر للإنسان حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها ، اتباعاً لله تعالى وتعلماً من القرآن الكريم الذى قال : ﴿**وزنوا بالقسطاس المستقيم**﴾[٢٧].

وبعد تنقية المنطق من الأوشاب جعله أبو حامد مقدمة ضرورية لأصول الفقه مكملاً بذلك الجهود التى بذلها ابن حزم فى كتاب « التقريب » غير أن البعض الآخر ساءهم ما أفضت إليه الطريقة القياسية من تكافؤ الأدلة واعتماده على الكليات لا على الجزئيات . قال ابن تيمية متحدثاً فى غرور أنصار المنطق الصورى : « إن هؤلاء القوم وغيرهم إنما ضلوا غالباً من جهة ما نفوه وكذبوا له ، لا من جهة ما أثبتوه وعلموه . ولهذا كان المنطق مظنة الزندقة لمن لم يقو الإيمان فى قلبه حيث اعتقد أنه لا علم إلا بهذه المواد المعينة ، وهذه الصورة ... فيكون عدم إيمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد أنه لا علم إلا من هذه المواد المعينة ولا دليل عليه البتة ، وإن كانت مفيدة للعلم . فالفرق ظاهر بين كونها تفيده وكونها تفيده ولا يحصل بغيرها »[٢٨].

٣ – نقــد الفلسفة :

وهكذا ظهر للمفكرين المسلمين أنه لابد من نقد الفلسفة فيما قالت به من باطل يصطدم وأصول الدين وتعوزه الحجة اليقينية ويعتمد على التخمين . وهكذا كان رد المسلمين على الدهريين والطبيعيين والإلهيين . واختصوا الإلهيين بنقد مستفيض لتأثر الإسلاميين بهم . وشمل نقدهم للإلهيين .

ـــ منهجهم فى الاستدلال على وجود الله .
ـــ قولهم بقدم العالم .
ـــ قولهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .
ـــ قولهم بحشر الأرواح دون الأجساد .
ـــ أقوالهم الفاسدة فى النبوة والمعجزات (والنبيية تبعاً لذلك) والصفات الإلهية.

ولم يكتف المفكرون المسلمون بانتقاد الفلسفة بل انتقدوا علم الكلام أيضاً لتأثره بالفلسفة اليونانية ولكونه يريد أن يخضع النقل لما وصلوا إليه من أمور بالاعتماد على العقل وحده . وأكد المفكرون المسلمون أن علم الكلام ليس طريقاً موصلاً إلى الحقيقة بل هو مجرد دفاع عن العقيدة ضد شبهات المبطلة ولذلك يكون مقبولاً بقدر تقيده بطريقة القرآن فى الاستدلال « المشتملة على الكلمات اللطيفة المؤثرة فى القلوب ، المقنعة للنفوس ، دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس ، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس »[(٢٩)] .

وكاد المفكرون المسلمون يجمعون على رفض التصوف المتطرف المتمرد على التكاليف الشرعية . غير أنهم اختلفوا فى أمر الكشف والوجد والسماع والكرامات وما إلى ذلك من الأحوال والمقامات والأفعال الخاصة بهؤلاء القوم . وأجمع المفكرون المسلمون على كون العلوم الفلسفية التى لا صلة لها بأمور الدين لا يمكن إنكارها ومجاحدتها إذا كانت برهانية يقينية أو قامت التجربة الصحيحة على صدقها .

٤ - المواضيع الكبرى للفلسفة البديلة :

يمكن إيجاز المحاور الكبرى للفلسفة البديلة التى أرساها الفلاسفة المسلمون على أنقاض الفلسفة اليونانية المستوردة فيما يلى :-

ـــ إن طريقة الفلاسفة اليونان فى إثبات الصانع قاصرة على الطريقة القرآنية التى تعتمد على الاستدلال بالآيات وعلى قياس الأولى . وتجلى قصورهم بوضوح فى تصورهم للذات الإلهية بأنها عبارة عن وجود مطلق وفى تصورهم للصفات الإلهية على أنها قائمة بالذات الإلهية على طريق النفاة المعطلة . والقرآن يدلنا على دليل الآفاق ودليل الأنفس وغير ذلك من الأدلة التى لا يمكن حصرها فى هذه العجالة . ويقدم لنا تصوراً أصيلاً للذات الإلهية وصفاتها هو تصور وسط بين المشبهة والمعطلة .

ـــ وأن المفكرين المسلمين إذ يتقدمون بشدة الجمود والتقليد يلحون على الاستدلال وعلى سلوك طريق الحقيقة عن طريق استعمال الحواس والعقل والقلب .

ولذلك يرفضون النزعة الشكية والسوفسطائية والنزعات الدخيلة فى ميدان نظرية المعرفة كالفلسفة الإشراقية . ويقدمون لنا نظرية تكاملية فى المعرفة تتعاضد فيها الحواس والعقل والقلب والنقل والإيمان . وَأَشْهَرَ المفكرون المسلمون أسلحتهم النقدية ضد الزنادقة والملاحدة والماديين وقدموا حلولاً مستنبطة من القرآن الكريم توفق بين الروح والجسد ومتطلباتهما وتهذب الطبيعة البشرية وغرائزها دون أن تقتلها أو تعمل على استئصالها وتؤكد على تغذية الروح وعلاج القلوب من أدوائها وصقلها لتنعكس على سطحها حقائق عالم الملكوت .

وكان رد فعل المفكرين المسلمين عنيفاً ضد النزعة التشاؤمية والنزعة التفاؤلية الساذجة التى نادت بها الجبرية والقدرية الإبليسية كما يسميها ابن تيمية . وأرسوا على أنقاضهما تفاؤلاً مؤمناً هو الرجاء فى الله الذى يبعد الإنسان عن القنوط الصارف عن العمل والغرور المثبط ويحمل صاحبه على الأخذ بالأسباب والثقة فى الله الموفق ومسدد الخُطَى .

ـــ ولم يرض المفكرون المسلمون بالجبرية ولا بالقدرية . إلا أن محاولة بعضهم التوسط بين هاتين الفرقتين قد باءت بالفشل لأنها أفضت إلى حل ينبذه العقل ويعجز عن إدراك كنهه ألا وهو الكسب الأشعرى . وقد قدم لنا ابن تيمية حلاً يتميز بالأصالة مستوحى من القرآن الكريم ويأخذ من المعتزلة إيجابياتهم وينبذ سلبياتهم .

ـــ وكان من الطبيعى أن يقول الفلاسفة المسلمون بخلود النفس وكبعث النفوس والأجساد خلافاً لما قال به الإسلاميون المتأثرون بالفلسفة اليونانية من حشر النفوس دون الأجساد . وكان من الطبيعى أن ترفض الفلسفة الإسلامية بشدة الإباحية الأخلاقية والتصور القاصر للسعادة الذى يقدمه الفلاسفة . على أن تقيم عوضاً منها فلسفة أخلاقية تعتنى بعلاج القلوب وشفائها من أمراضها وبعث الحياة فيها من جديد إن كانت فى حالة احتضار . وعملت الفلسفة الإسلامية على تركيز الأخلاق حول النية والإخلاص والصدق لتنتشلها من قبضة الفلسفات الوضعية المبنية على الرياء والنفاق والنفعية .

ـــ وثارت الفلسفة الإسلامية أيضاً ضد تشويه تلاميذ اليونان من المسلمين لمفاهيم النبوة

والسياسة والعدالة والإصلاح والفن والتاريخ والحضاره . فانتقدت بسده عولهم بأن النبوة تكتسب وبتفضيل الفيلسوف على النبى وتقليدهم لجمهوريه أفلاطون وغفلتهم عن العدالة الاجتماعية الإسلامية واعتقادهم بأن الإصلاح يكون بنشر الحكمة اليونانية فى أوساط الخاصة وتقليدهم لليونان فى مجال فلسفة الفن وتجاهلهم لفلسفة التاريخ والحضارة الإسلامية التى قصر عن بلوغ شأوها أرسطو و موبذان . وأرست مكان هذه المفاهيم المشوهة مفاهيم أصيلة مفادها :-

- أن مصدر النبوة إلهى وأن وظيفتها إعادة البشر إلى فطرتهم بعد الزيغ والضلال ، وأن الشريعة كمال إلهى لذلك تتفوق على الفلسفة التى هى أحسن أحوالها كمال بشرى لا غير .
- أنه لا ينبغى فصل السلطان عن الدين ولا فصل الدين عن السلطان . وأن السياسة إصلاح وإرشاد وتربية .
- أن العدالة الإسلامية عدالة مطلقة لأنها ذات مصدر إلهى .
- أن الإصلاح يكون بالرجوع إلى الشريعة الإلهية والفطرة البشرية .
- أن الفن يجب أن يخضع للقيم الأخلاقية وللقيم الروحية والصوفية (ولم لا ؟) حتى يأخذ بيد الإنسان إلى رياض الحقيقة .
- أن التاريخ والحضارة سجل للعبر التى يجب أن يعتبر بها البشر . وهما يخضعان فى صيرورتهما لعوامل مادية واقتصادية بالدرجة الأولى بل يخضعان لعوامل دينية وأخلاقية .

٥ - الفلسفة الإسلامية أثرها فى الغرب وضرورة إحيائها :

من علامات أصالة هذه الفلسفة وتجاوبها مع الفطرة البشرية أنها لم تمت بوفاة روادها بل استمر تأثيرها وامتد إلى أوروبا الوسيطية و أوروبا الحديثة وإلى حركة النهضة فى العالم الإسلامى التى اقتدت بالفكر السلفى بشقية الحنبلى والأشعرى .

وقد حاول بعض المفكرين المسلمين المعاصرين تجديد الفلسفة الإسلامية والمضى قدما فى طريق إسلاميتها نذكر منهم على سبيل المثال : محمد إقبال ، محمد باقر الصدر ، مالك بن نبى ، مصطفى عبد الرازق . ووجد بعض المفكرين المسلمين الأوروبيين فى الفكر الإسلامى الصوفى خاصة أجوبة للتساؤلات المطروحة على مجتمعهم الغارق فى أوحال المادية والفردية .

٦ - ما يمكن أن نفيد من الفلسفة الإسلامية القديمة فى العصر الحاضر :

نقول فى خاتمة كلامنا إننا لا نستطيع أن نواجه تحديات الغرب وأن نكون رجل المستقبل فى البلاد الإسلامية إلا إذا اقتدينا بأسلافنا فى صياغة فلسفة أصيلة تأخذ لبها من القرآن دون أن تنغلق على التيارات الفكرية المعاصرة لها و دون أن تغلق باب الحوار معها و دون أن تقلدها تقليداً أعمى .

ويتحتم على هذه الفلسفة أن تجيب على تساؤلات المسلم المعاصر الذى يعايش الفلسفات الأكثر مادية وإباحية والحاداً ويعيش فى عالم يخضع لبطش جبابرة الاستكبار العالمى الذى فرض عليه أن يبقى متخلفاً وأن يعيش تحت رحمته .

كما يتحتم عليها أن تكون فلسفة شهادة . لأنها فلسفة الأمة الإسلامية ، الأمة الوسط ، الأ مة الأفضل . تشهد على الأوحال التى تردى فيها عالم الأنظمة الوضعية .

ويتحتم عليها أخيراً أن تكون فلسفة رسالة تأخذ بيد البشرية إلى رياض الحقيقة الربانية فتنقذها وتسعدها وتعمر قلبها بنور الإيمان .

ومن الأمور التى يمكن أن نفيدها من الفلسفة الإسلامية القديمة تشبثها بأصالتها وسعيها الحثيث من أجل إبطال مفعول الغزو الفكرى وذلك لا يتأتى لنا إلا إذا صمدنا فى وجه التيارات الفكرية الدخيلة وميزنا فى داخلها بين ما لا يمكن جحده لأنه حق وبين ما هو باطل يجب تركه . ولا تقوم الفلسفة الإسلامية المعاصرة بدور الشهادة التى أنيطت بخير أمة أخرجت للناس إلا إذا وزنت بالقسطاس المستقيم وأبدعت نظرة إسلامية أصيلة ومتماسكة للإجابة عن مختلف المشكلات الميتافيزيقية والاجتماعية المطروحة على الساحة الإسلامية بصفة خاصة وعلى عالمنا المعاصر بصفة عامة الذي يرزح تحت وطأة القلق والحيرة ويتخبط فى أوحال المادية والإباحية .

ويجدر بنا أيضاً أن نأخذ من الفلسفة الإسلامية القديمة دروساً بليغة فى أدبيات الجدال التى أرسى قواعدها القرآن الكريم وفصلها ابن حزم والغزالى والفخر الرازى والجوينى وغيرهم . ويكفينا أن نقول بهذا الصدد إن الفصل الذى خصصه الجوينى لأدبيات الجدال فى كتابه القيم « الكافية فى الجدل » يعد من أروع ما كتب فى هذا المجال فى الماضى والحاضر . وإن تطبيق هذه الأدبيات سيسمح من غير شك بتربية الأمة بصفة عامه ومفكريها بصفة خاصة على الروح الديمقراطية والروح النقدية والروح العلمية وعلى التسامح والتواضع والموضوعية . وما أحوجنا إلى مثل هذه القيم .

ويجدر بنا أن نقتدى بأسلافنا فى تعاملنا مع التراث الفكرى البشرى فنأخذ منه الحق لأننا أولى به (والحق هو ما قام عليه البرهان وأيدته التجربة العلمية) ونترك ما هو باطل وما هو تخمينى . ولا نترك الحق لمجرد كونه قد ورد على لسان فيلسوف مبطل . ولا نأخذ الباطل لمجرد كونه قد ورد على لسان شخص نثق به .

ومن الأمور التى لا يمكن ردها الأمور البرهانية التى جاءت بها العلوم العقلية والدقيقة ، أما في مجال العلوم الإنسانية والفلسفية فلابد من إعمال الفكر النقدى والحرص على التنقيب على ما ورد فى ثناياها من حق .

إذا كان من الواجب على الفكر الإسلامى أن يرفض المادية الجدلية والتاريخية والوجودية الملحدة والكثير من الأمور التى تضمنتها الشخصية والفلسفة التحليلية . فهل معنى ذلك أنه يجب عليه أن يرفض ما احتوت عليه من حقائق سبق الفكر الإسلامى القديم إلى إقرارها كتثمين العمل البشرى ورفض استغلال الإنسان لأخيه الإنسان والتنوية بالحرية الإنسانية والالتزام بالقضايا الاجتماعية والإنسانية والتأكيد على كرامة الشخص بصفته غاية فى ذاته لا مجرد وسيلة ، ورفض بعض الخرافات الميتافيزيقية ولا أقول خرافة الميتافيزيقا . بل الحق الذى جاءت به هذه الفلسفات لا يضاد الحق المطلق الذى جاءت به الرسالات السماوية . ولو هجرناه لاضطررنا إلى هجر جملة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ .

وهل يعنى ذلك أننا ننتقى ونلفق ونأخذ من كل فلسفة إيجابياتها وننبذ سلبياتها ونكون نظرة متنافرة الأجزاء كما فعل الغزالى عندما رد على الفلاسفة فى تهافته باستعمال معاول المذاهب السلفية والفرق الكلامية المختلفة .

لا أعتقد أنه من باب الحكمة أن ندعو إلى مثل هذا الحل لأننا سنكون بذلك فلسفة مزركشة تتكون من خرق مرقعة بل الأسلم فى نظرنا أن نبدع نظرات إسلامية (في الجمع ولا أقول نظرة في المفرد) أصيلة يكون لبها قرآنياً وتجيب عن المشاكل المطروحة على المسلم المعاصر . على أن تكون أجوبتها متماسكة متناغمة تلتقى مع غيرها من الفلسفات وتفترق في غير تعصب أو انغلاق ولا ميوعة أو انحلال .

ولو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة لاستخلصنا منه عبراً تفيدنا فى تشكيل فلسفات إسلامية معاصرة وفى إسلامية المعرفة الفلسفية . إنى وإن كنت أقر بأن الأدلة المادية تعوزنا لإثبات تأثر ديكارت بالغزالى وابن سينا وابن تيمية وبعض الفرق الإسلامية على سبيل

المثال إلا أنني أعتقد مع الدكتور عثمان أمين والدكتور محمد عزيز الحبابي والدكتور زكي نجيب محمود بأن وقوع حافر ديكارت على حافر الغزالي لم يكن صدفة وكذلك الأمر بالنسبة لتشابه بعض أفكاره الأخرى بمثيلاتها عند مفكرين مسلمين آخرين . ولكن ماذا نجم عن هذا التأثر المحتمل لديكارت بالفلسفة الإسلامية ؟ هل نجمت عنه فلسفة إسلامية ديكارتية أم نجمت عنه فلسفة عقلانية أوروبية مسيحية فاستحق صاحبها بذلك أن يلقب بأبي الفلسفة الحديثة .

الجواب واضح والعبرة جلية . هل تعنى إسلامية المعرفة الفلسفية وَحْدَتَها والقضاءَ على تعدد مذاهبها أم تعني وحدَةَ الأصول مع تعدد المناهج والأجوبة عن الإشكالات ؟ الجواب هنا أيضاً واضح . فالمفكرون المسلمون القدامى بالرغم من إنطلاقهم من أصول واحدة كانت لهم أجوبة متعددة عن سائر الإشكالات الفلسفية . فلم يكن مذهب الغزالي نسخة من مذهب ابن حزم ولا مذهب ابن العربي نسخة طبق الأصل من مذهب أستاذه الغزالي ولا مذهب ابن تيمية نسخة من مذاهب سابقيه بل رد على أبي حامد ردوداً قاسية اللهجة . ولم يكن ابن خلدون ؛ بالرغم من سلفيته وأشعريته مقلداً لأبي حامد ولا لغيره . بل حرص كل الحرص على إستقلاله الفكرى عن سائر المفكرين الذين سبقوه . ولكن الخيط الرابط بين هؤلاء جميعاً هو الحرص الكبير على الأصالة ورفض الفكر الدخيل . ولا يهمنا بعد ذلك أن يكون الغزالي متشبثاً بعلم المكاشفة وابن حزم مغرقاً فى الظاهرية وابن تيمية متمسكاً بالنقل والتجربة رافضاً للصورية الأرسطية والمشائية وما أفضت إليه من وثنية وصابئية فى المعتقدات .

ويمكننا أيضاً أن نقتدى بالفلسفة الإسلامية القديمة فى موقفها من العلم . فالعلم فى نظرها « الذى أقيمت عليه الأدلة تجريبية كانت أو برهانية » يجب أن يكون رافداً من روافد الفكر الإسلامى لأن العقل الصريح والتجربة العلمية لا تناقض النقل الصحيح ، وإنما قد تناقضه بعض النظريات التى يعتمد عليها بعض العلماء والتى ليست من العلم فى شىء . ومما يمكن الإفادة منه أيضاً حاجتنا الملحة فى هذا العصر الذى تتصادم فيه الأيديولوجيات والتيارات الفكرية ضرورة تجديد علم الكلام . وهو الأمر الذى ألح عليه محمد إقبال فى « تجديد الفكر الديني فى الإسلام » . وإن مالكا بن نبي عندما بين خطأ إقبال وغيره من المصلحين

المحدثين فى تصورهم بأن مشكلة العالم الإسلامى هى مشكلة كلامية وعندما بين أنها مشكلة نفسية أولاً وقبل كل شىء ، لم يكن يقصد بذلك الحط من قيمة تجديد علم الكلام بل كان يؤمن أن تجديد هذا العلم سيمكن العالم الإسلامى من حماية معتقداته والذَّوْدِ عن حياضها والرد على هجمات الغزو الفكرى . هذا ما أوصلني إليه اجتهادى والله أعلم وفوق كل ذي علم عليم .

* * *

الهوامش

(١) د . على سامى النشار . المنطق الصورى منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة . دار المعارف مصر ط٤ ، ١٩٦٦ ، (ص ٢٤) .
(٢) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية . دار الكتب العلمية بيروت . ج١ . (ص ٩٩) .
(٣) د . أحمد عبد الرحمن إبراهيم . الفضائل الخلقية فى الإسلام . دار العلوم للطباعة والنشر . الرياض . ١٩٨٢ . (ص ٩٨) .
(٤) ابن تيمية . بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول بهامش منهاج السنة النبوية (مرجع سابق) ج١ . (ص ٨٣) .
(٥) انظر ميزان العمل وتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال .
(٦) ابن تيمية . مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . الرباط ، المغرب . ج٩ . (ص ٣٦) .
(٧) ن . م . (ص ٢٦٩) .
(٨) ن . م . (ص ٢٦) .
(٩) د . عمار طالبى . آراء أبى بكر ابن العربى الكلامية . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر ، ج١ . (ص ١٢) .
(١٠) ن . م . (ص ١٢) .
(١١) ابن خلدون . المقدمة . دار الكتاب اللبنانى . بيروت . ٢٧ . ١٩٦١ . (ص ٩١٥) .
(١٢) د . عمار طالبى . مرجع سابق . (ص ٢٢) .
(١٣) ابن خلدون . مرجع سابق . (ص ١٠٠١ ، ١٠٠٢) .
(١٤) د . عمار طالبى . مرجع سابق . (ص ١٤) .
(١٥) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ، نشر عبد الصمد شرف الدين الكتبى . طبعة بومباى . الهند . ١٩٤٩م . (ص ١٤ و ١٥) .
(١٦) أبو حامد الغزالى . إحياء علوم الدين . دار الفكر . بيروت . ١٩٧٥ ج١ . (ص ١٦٧) .
(١٧) ن . م . (ص ١٦٨) .
(١٨) ن . م . (ص ١٦٨) .
(١٩) المقدمة . (ص ٨٣٧ و ٨٣٨) .
(٢٠) انظر ابن تيمية . مقدمة فى أصول التفسير . مكتبة الحياة . بيروت .
(٢١) د . محمد يوسف موسى . القرآن والفلسفة . دار المعارف مصر . (ص ١٥٤) .
(٢٢) د . يحيى هويدى . دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية . دار النهضة العربية . القاهرة . ١٩٧٢ (ص ٧٥) .
(٢٣) ن . م . (ص ٧٤) .
(٢٤) د . محمد يوسف موسى . مرجع سابق . (ص ١٥٣) .

(٢٥) ن . م . (ص ١٤ و ٥٧) .

(٢٦) د . مصطفى حلمى . قواعد المنهج السلفى فى الفكر الإسلامى . دار الدعوة الإسكندرية . ص٣ ، ١٩٨٥ .

(٢٧) أبو حامد الغزالى . القسطاس المستقيم . الطبعة الكاثوليكية ، بيروت (ص ٤٢) .

(٢٨) مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية . ج٩ ، (ص ٢٦١) .

(٢٩) إحياء علوم الدين . الجزء الأول . (ص ١٧١) .

* * *